ديمقراطية «النظرية العالمية الثالثة»: لماذا؟ لمن؟ وإلى أين؟

د. محمّد شيّا(*)

هل ثمة مكانٌ لقولٍ آخر في الديمقراطية؟ وماذا عسانا نضيف، بل ماذا عسى «النظرية العالمية الثالثة» أن تضيف، بينما نقف على خمسٍ وعشرين قرناً من النظر والممارسة، تقادمت في كل اتّجاه، وتركت في كل زمان ومكان شيئاً للذكرى ووقائع أقرب إلى العبرة والتأمل.

غريبٌ حقاً أمر الديمقراطية؛ لماذا عمّرت خمساً وعشرين قرناً شكلاً، ولماذا لم تجد في آن مضمونها الأخير؟ ما سرّ هذا الحضور والغياب في آن؟ ما سرّ هذا التأكيد الذي لا دليل بعده وهذا النفي الذي يلغي تاريخاً بكامله؟ لماذا تبدو الديمقراطية وكأنها أفصحت عن الأشياء كلها ثم تبدو في لحظة تلي وكأنها لم تفصح عن شيء، ولم تقل شيئاً؟ لماذا يتفلت هذا المفهوم باستمرار من بين أيدينا، ولماذا نبدو عاجزين عن إعطائه تحديدات أخيرة ومطلقة(1)؟

ورغم هذا التاريخ الدرامي الغامض للديمقراطية، ولعلها سمة «النتاج الاغريقي برمته، فإن المردود الأخير لهذا الواقع هو الذي سمح كما يبدو لمصطلح الديمقراطية بالاستمرار إطاراً سياسياً واجتماعياً مقبولاً ولفترة طويلة من الزمن. إن مرونة مضمون هذا المصطلح هو الذي سمح، بكلام آخر، بتوافق بشري نادر، ولا مثيل له ربما، على إدعاء القبول العلني لفكرة الديمقراطية من قِبل الأنظمة الاجتماعية المتناقضة، والقادة والحكام على اختلاف مشاربهم، وأحياناً من أكثر المجموعات أو الأفراد ظلماً وقمعاً وانتهاكاً لحقوق الانسان(2). إلا أن هذا الانجاز، في ما لو اعتبر كذلك، لن يكون بلا ثمن، فالطابع المرن والتصالحي الذي ميّز المفهوم السابق للديمقراطية سيؤدي في الواقع، وهو ما حصل فعلاً، إلى تدمير تدريجي لكل النتائج النوعية العملية التي تدخل في صلب ماهية الديمقراطية وغاياتها(3). فحين لا تغير الديمقراطية، كثيراً في حياة الناس وعلاقاتهم باتجاه تحقيق ذواتهم وحرياتهم وكراماتهم وفي توفير أساليب بلوغ تلك الغايات، ومراقبتها وحمايتها. حين لا تحقق

(*) معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول ـ الجامعة اللبنانية: بيروت.

الديمقراطية ذلك أو تسهم في الوصول إليه، فان المرء ليتساءل، إذاك وبحق وماذا بقي فيها أولها، وبماذا تتميز، إذاً، عن سواها من أنظمة الحكم أو أساليبه؟ فالديمقراطية لم تقمْ كاستمرار للنظم والبنى والأفكار التي سادت قبل القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد بل لعلها جاءت وعلى النقيض تماماً تعبيراً لانقطاع اجتماعي وسياسي وثقافي وتاريخي حاسم عمّا يسبقها أو ينقضها[4]، وعليه فحين تتخلى الديمقراطية عن سمة النقض أو النفي تلك، فما الذي يميّزها إذاً، وكيف تبقى هي ذاتها!

وهكذا فإن أفضل مفهوم يمكن أن يلحق بمصطلح الديمقراطية لا يكون، في تقديري، بتحديد ما هي عليه أو ما تقوم به، وإنما بتحديد ما ليست عليه وما لا تقوم به، وذلك في محاولة أكثر تبسيطاً ووضوحاً من المجهودات الأكاديمية الكبرى والمعروفة والمكرورة.

في ألفباء الديمقراطية، إن الكلمة منحوتة في اليونانية من حدّين أو كلمتين: Dēmos وتعني «الشعب» و Krates وتعني الحكم أو الحكومة أو السُلطة، وعليه فالديمقراطية تعني مصطلحاً «حكم الشعب» The Rule of people.

ولكن هل يفي التعريف القاموسي بالغرض، أم أنه يفتح على العكس الباب أمام أسئلة وإشكاليات نظرية وتطبيقية؟ الإجابة جليّة، فلا «السلطة» ولا «الشعب» ولا «سلطة الشعب» أو حكم الشعب تبدو من البداهة أو الوضوح بالمقدار الذي يسمح بإضافة محمولات دقيقة. جامعة مانعة وموضع اتفاق. فمضامين «الشعب» و«السلطة» هي أسئلة اكثر مما هي أجوبة وهي اشكاليات أكثر مما هي حدود. وعلى ذلك فالاجتهاد فيها لم يتوقف، ولن يتوقف على الأرجح، في ضوء كلّ المتحوّلات التاريخية النظرية والتطبيقية.

وكي لا ندخل في متاهة التعريفات من جديد، وهو أمر لن يُحسم ولن يضيف جديداً، فسنحاول باختصار شديد بيان وجهي الديمقراطية: ما هي عليه وما ليست عليه، في سبيل تقديم إطار مقبول ومفهوم لموضوعات البحث والتجديد والنقاش التي سنجدها في «النظرة العالمية الثالثة».

إذا كان التعريف المصطلحي للديمقراطية هو أنها «حكم الشعب»، أو سلطة الشعب، فان تطبيقها العملي يمكن أن يقود إلى ثلاثة مضامين متمايزة وفي ثلاثة ميادين على الأقل، السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

في السياسي، الديمقراطية هي حوار أو جدل أو صراع حول السلطة وعلى السلطة. والحوار ذاك، بأشكاله المختلفة، وفي كل النظم السياسية التي يبتكرها ويتلبّسها، يقدّم أنماطاً مختلفة من العلاقة بين المواطنين والسلطة السياسية تتدرج من القبول القسري أو السلبي، والذي يكاد يخلو من الديمقراطية، إلى الاشتراك الايجابي والذي يمثّل ذروة الديمقراطية. في الحد الأدنى هناك قطيعة بين السلطة والمواطن تكاد تكون مطلقة، وفي الحد الأقصى هناك تماهٍ أو تطابق بين الاثنين يكاد يكون مطلقاً. ومن الواضح أن تاريخ النظرية السياسية هو التحول أو التدرج من الحدّ الأدنى نحو الحدّ الأقصى من خلال كل التحوّلات والانجازات البشرية، كما أنه من البديهي ان تقع معظم النظم الديمقراطية الحديثة والمعاصرة في مرتبة ما أو درجة ما بين الحدّين الأدنى والأعلى.

في الاقتصادي تتمحور الديمقراطية في مسألة توزيع الثروة، في فرص انتاجها وامتلاكها وتبادلها وتراكمها. وليس أدلّ على خصوصية هذه المسألة وأهميتها من ملاحظة أن التاريخ الحديث للديمقراطية هو في الحقيقة تاريخ نضال سياسي واجتماعي خاضته طبقة اقتصادية - اجتماعية وهي البرجوازية من تجار وأصحاب مصانع، ولأسباب اقتصادية في الأساس أو لنيل نصيب في السلطة السياسية يوازي نصيبها في

السلطة الاقتصادية، ورغم هذا التلازم الظاهر فإن عدداً من منظّري الديمقراطية قد اعتقد في وقت ما، أو ما زال يعتقد، أن لا علاقة للديمقراطية ومبادئها وحقوقها وحرياتها بمسائل الثروة والاقتصاد وان مدى الديمقراطية لا يتعدى حدود السياسة والحريات السياسية: ولمثل أصحاب هذا الرأي يمكنك أن تقع في الأدبيات السياسية «الحرّة» للثلاثينات من يقول بوضوح: «من السخف أن يعتقد انسان أن الديمقراطية التي تفترض المساواة في السلطة السياسية تفترض أيضاً المساواة في الثروة الاقتصادية. ولذلك حرصت التقاليد الديمقراطية الحرّة على ألاّ تطبّق مبادئها خارج دائرة السياسة. وهذا هو الموقف الذي يقفه معظم أنصار الديمقراطية والداعين لها في الوقت الحاضر[5]».

وفي الاجتماعي، الديمقراطية هي طريق في الحياة. بل لعلّها الخيار السياسي ـ الاقتصادي الذي يسمح لطريق الحياة ذاك أن يكون ممكناً ومُتاحاً. وفي هذا الاطار فالديمقراطية هي مجموع حريات المواطن في التفكير والتعبير والاعتقاد والعبادة والعمل والانتقال وامتلاك فرصة متساوية في ممارسة هذه الحريات كحقوق أصيلة غير مقيّدة وغير منقوصة. وتغدو الديمقراطية في هذا الباب فلسفة متكاملة تبدأ بالإنسان كائناً مجرّداً وتنتهي به كائناً مشخصاً فرداً يقوم في جماعة، بل لا يقوم إلا في جماعة، وتسعى بالتالي إلى تنظيم حدود العلاقة بين الفرد والجماعة، في تأمين وجود هذا الفرد وحريته وكرامته بما لا يتعارض مع حقوق الآخرين المساوية، أي حقوق الجماعة أو واجباته نحو تلك الجماعة وصولاً إلى مثال تلك العلاقة الذي يتحقق في السعادة الكاملة للفرد وللجماعة ـ الغاية الأزلية للسياسة كما يرى أرسطو وغالب علماء السياسة.

وفي الاجابة على هذه المسائل/ الاشكاليات الثلاث انشقت الديمقراطية، مذ تركت تجربة أثينا في الديمقراطية المباشرة، إلى اتجاهين متباينين متعارضين يسودان الديمقراطية الحديثة والمعاصرة وهما: الديمقراطية الليبرالية (البرجوازية) والديمقراطية الاشتراكية (الشعبية) كنهجين متغايرين في تطبيق مثل الديمقراطية وغاياتها وقيّمها. وعلى ذلك فالمرور في تجربة أثينا تلك، وفي نوع الديمقراطية التي أبدعتها وحاولت ممارستها، هو المدخل إلى الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الاشتراكية، من جهة وإلى ديمقراطية «النظرية العالمية الثالثة»، الديمقراطية الجماهيرية، من جهة ثانية. فما هي، إذاً، الديمقراطية المباشرة، كيف عملت وإلامَ انتهت؟

تثير مسألة الديمقراطية المباشرة التي وصلتنا من الإغريق الكثير من الإشكاليات والالتباس في آن، وتقف فيها الحقائق إلى الأوهام جنباً إلى جنب. ورغم ان ما وصلنا عن تلك الديمقراطية المباشرة هو قليل ولا يكفي لإصدار احكام قاطعة أو استنتاجات أخيرة فإنه ليمكننا مع ذلك واستناداً إلى مصادر الحقبة تلك[6]تسجيل الوقائع التالية:

أولاً: ان ما وصلنا من معلومات حول الديمقراطية الاغريقية المباشرة مصدره مدينة /دولة أثينا دون سواها، في فترات متقطعة سحابة القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، أما المعلومات عن تجارب اغريقية أخرى في باب الديمقراطية المباشرة فنادرة وأقل توثيقاً.

ثانياً: كانت أثينا المدينة/ الدول تضم، في ذروة صعودها، حوالى 300,000 ساكن. تنقسم إلى حاضرة مدينية والى ريف زراعي رعوي رديف، كما انها تنقسم اجتماعياً إلى فئتين: المواطنون والعبيد، في ترتيب طبقي صارم ومعترف به. وما يحكى عن حقوق أو ممارسة ديمقراطية مباشرة كان حكراً للمواطنين بل مسؤوليتهم، بينما لم يتوفر للعبيد الحد الأدنى من تلك الحقوق أو المسؤوليات. وإلى العبيد، كانت شرائح أخرى محرومة كذلك من تلك الحقوق أو المسؤوليات وهم النساء والمعتقون من العبيد

والغرباء عند المدينة، حتى لو ولدوا فيها.

ثالثاً ـ وقياساً على ما تقدم، تشير هـذه الوقـائع ان المواطن في أثينا الـذي يتمتع بحق الاقـتراح ومسؤولية الاشتراك في الحياة السياسية والقانونية هو الرجل الحر فقط، محتـداً وواقعاً، وأن عـدد هؤلاء الـرجـال كـان يتراوح بين 20,000 إلى 40,000[7] رجل من بين سكان أثينا الذين بلغوا كما قلنـا حدود الـ 300,000 سـاكن، أي أن أقلية في الحقيقة كـان تدّعي حقـوق المـواطنـة وإدارة الحياة السياسية لأثينا المدينة/ الدولة.

رابعـاً: كيف كان هؤلاء يمـارسون «الـديمقـراطيـة المباشرة»؟

لم يحـدث قط أن اجتمع عشرون ألف رجـل، كما تروي المصادر[8]، لبحث أيـة مسألـة والبت فيها. ولم يكن هذا انتقاصاً من الديمقراطية الاثينية المباشرة كان هناك استحالـة عملية لتنـظيم اجتماع منتج لمثل هـذا العـدد. إلا أن هؤلاء جميعاً كـانـوا معنيـين بشكـل أو بآخر في تقرير ما يجب بته أو التقرير فيه. وفي المسائل الأكثر خطراً خصوصاً. ولذلك كانت غالبية المواطنـين الاثينيـين تتوزع في هيئـات ثلاث رئيسيـة هي: جمعية المـواطنين والمجلس والمحـاكم الشعبية. كـانت جمعيـة المواطنين تشبـه الجمعية العـامة أو الـبرلمان الشعبي أو المؤتمرات الشعبية اليـوم، تنعقد عشر مـرات في العام الواحد وفي كل دورة أربع أو خمس جلسـات، تناقش فيهـا الأمور ويحق لكـل النـاس أن تتكلم وتـوجّـه أو تـرشد الحكـومة، في تعبـير أفلاطـون، بمعزل عن أي تـرتيب أو تـوصيف اجتـماعي. أمـا جـدول أعـمال «الجمعية» فكان يقترحه «المجلس» أو ما يشبه اللجنـة الادارية أو اللجنة التنفيـذية اليـوم المنتخبين من قبـل الجمعية. ورغم مثالية هذا التنظيم فإنـه من الواضـح ان الثقل الحقيقي في الجمعية إنما كان للمجلس الذي يضم أكثر المواطنـين كفاءة ونفـوذاً. كما أن «المجلس» كان يسيطر بالنسبة نفسها على الهيئة الديمقراطية الثالثة في أثينـا وهي «المحـاكم الشعبيـة» التي تضم محلفـين يبلغ عددهم بضعة آلاف وهم بمثابة حـراس للدستور وللقوانين. وكان هؤلاء يحكمون في لائحـة طويلة من القضايا تبـدأ من العادي والفـردي وتنتهي في الجرائم السياسية الكبرى كالخيانة العـظمى وما شـابه. وكـان يجـري اختيـار بضـع مئـات أو عشرات لكـل قضيـة حسب درجة خطرها وأهميتها (في محاكمة سقراط مثلاً كان هناك خمسمائة محلّف ومحلّف انتهى مئتان وثمانـون من هؤلاء إلى اعتبـاره مذنبـاً). وعـلى عكس «جمعيـة الشعب»، المؤلفة من كل النـاس، و«المجلس» المؤلف من أصحـاب الكفاءة والنفـوذ، فـان محلّفي المحـاكم كانوا في الغالب من الطبقات الوسطى.

وإلى هـذا التنـظيم العـام كـانت هنـاك أصـول أو مبـادىء حكم أخرى تقـود المسائـل ذات الحسـاسيـة الخاصة مثل اختيار قـادة الجيش(*) والاسطول، ورغم طـابع الاقـتراع الأولي فإن أصـول إدارة هذه الشؤون والفترة المسموح بها لتولي الوظائف تلك كانت تختلف كليـاً عن الوظـائف المدنيـة مما يحـوّل هؤلاء القادة إلى زعماء حقيقيين في أثينا.

في استنتاج سريع وفقاً للوقائع التي رأيناها وقياسـاً عـلى الطمـوحات أو المقـالات المعلنة، يمكن للمحلل المُنصف أن يجد على التوالي كمال أو مثال ما أريـد من جهـة وحدود مـا أنجز من جهـة ثانيـة والدروس التي انتهت إليها تجربة الديمقراطية المبـاشرة لدى الاغـريق في القرنين الخامس والرابع قبل الميـلاد، أي في مهد التاريخ الحديث للإنسان.

(*) كان يجري انتخاب عشرة جنرالات لقيـادة الأسطول والجيش بـأفرعـه المختلفة، وكـان أكثر هؤلاء يبقى في قيـاته لأكـثر من عشر سنوات، وأشهرهم قاطبة بركليس (Berklis) الذي بقي في سدة الجيش لأكثر من 15 عاماً وتحوّل إلى زعيم سياسي بالمعنى الكامل للكلمة.

لعل أحسن توصيف للديمقراطية الأثينية المباشرة، وأبسطه في آن، هو ما نجده في فقرات مقتبسة من خطاب لبركليس اشهر قادة أثينا في ثلاثينات القرن الرابع ق.م، يقول بركليس: «نحن ندعى ديمقراطية لأن المدينة تحكم لا من أجل الأقلية بل من أجل الأكثرية. لحرية هي مبدأ حياتنا العامة، ونحن في حياتنا اليومية لا يشك بعضنا في بعض ولا نغضب على جارنا لأنه يسرّ نفسه... وبينما لا يزعج بعضنا بعضاً بالتدخل في الشؤون الخاصة، نمتنع عن مخالفة القوانين احتراماً لها، ونطيع القضاة والقوانين وخصوصاً تلك التي تحمي المصاب، والقوانين غير المكتوبة التي تحظى بتأييد الرأي العام». أما في الأسس الاجتماعية لهذه الديمقراطية فهي تقوم على المساواة المبدأية (المطلقة) للمواطنين كما يضيف بركليس في فقرة أخرى: «حين يمتاز احد الرجال بأية طريقة، يقدره الجمهور ويكرّمه كثيراً في الحياة العامة لا كامتياز له بل اعترافاً بجدارته. ومن ناحية أخرى، أي رجل يستطيع أن يفيد المدينة لا يمنع من ذلك بسبب الفاقة أو خمول الذكر»[9].

وفي ضوء هذه المُثل يمكننا ان نسأل: ماذا أنجز؟ وماذا لم ينجز؟ نقول باختصار شديد ان ما أنجز لم يكن قليلاً ولا عرضياً، ولذلك بيانه وأسبابه. ففي منتصف الألف الأخير قبل الميلاد كان تطور أثينا الثقافي والعلمي والحضاري، والتاريخي في النهاية، قد سمح لها ان تصوغ على نحو واضح حقيقتين اثنتين متلازمتين وهما: **الانسان**، كقيمة في ذاته وبمعزل عن أية شروط أو كيفيات، **والحرية المسؤولة** كامتداد للقيمة الأولى وكوسيط ناجح بين الفردي والاجتماعي. وهما مبدآن حاول الفكر السياسي اليوناني منذ البدء وصولاً إلى أرسطو (- 347 367 ق.م) الدفاع عنهما من جهة والبحث عن الصيغ العملية والتفصيلية التي تسمح بترجمة ملموسة دقيقة لهما. هذا التطور التاريخي / الثقافي البارز ما كان ليتحقق وفي اللحظة تلك تحديداً لولا جملة الشروط المعرفية والاجتماعية والاقتصادية التي سبقت إلى أثينا في التجربة الطويلة المعقدة التي سبقتها. كان أعظم ما في تجربة اثينا تلك هو إبرازها الواعي والواضح للإنسان وللحرية المسؤولة، ولم تكن المساواة وتوزيع السلطات والتنظيمات المرادفة الأخرى غير القنوات التي تحاول ترجمة كاملة للأهداف الكبرى الأولى.

إلا أنه وكما كل الأهداف الكبرى، ولأن النظري مشروط دائماً بحدود الزمان والمكان، فأن ما ينجز في العادة يكون دائماً أقلّ من ذلك في المدى وفي الدرجة، وهو ما حدث فعلاً فمحمول لفظة انسان لم تكن لتشمل، كما يبدو، العبيد والغرباء والنساء والأطفال. وهو قصور نظري أوّلي في تحديد مفهوم أو مضمون الانسان. وكذا في المطلب الثاني، الحرية المسؤولة، فرغم تسليمنا بأحقية شرط الحرية بالمسؤولية، إلا أن التطبيق الحقيقي للحرية كان يعوزه الدقة والكمال. فباستثناء حرية الكلام المبدأية فإن أعمال مجالس الديمقراطية الثلاثة كانت محكومة عملياً برغبات ذوي السلطة والامكانات أو «الكفاءات»، من توجيه النقاش إلى متابعة النتائج والقرارات وعلى المستويين السياسي والحربي خصوصاً. ومن سخرية القدر حقاً، وكما الميثولوجيا الاغريقية أساساً، أن تقوم في أثينا ديمقراطية بمثل هذه المثل جنباً إلى جنب مع اسبارطة التي سترث ديكتاتورياتها واحدة تلو الأخرى، والتي ستخوض لا محالة حرباً ضروساً ضد أثينا بالذات والتي ستنتهي إلى انتصار ديكتاتورية اسبارطة على ديمقراطية أثينا.

أما أعظم امتحان لديمقراطية اثينا، لحسناتها ومساوئها في آن، فقد كان وكالعادة التاريخ. وفي امتحان التاريخ، حيث لا يقوم ولا يدوم إلا ما يستحق أن يقوم ويدوم، لم تتوفر لديمقراطية اثينا أن تعمّر طويلاً فقد خبت بعد المئة الأولى ثم انحلت بعيد ذلك نهائياً ونحو نقائضها تحديداً - وكما نهايات

كل الجمهوريات والمدن الفاضلة! وبعد أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً من التجربة الأولى لم تقم أية محاولة جدّية لإحياء الديمقراطية المباشرة(*) ـ حتى في ذروة إحياء كل ما هو إغريقي بعيد القرن السادس عشر. ولم يكن ذلك غير تعبير صريح عن عجز ذلك اللون الجميل من الديمقراطرية أن يحيا في غير ظروف أثينا القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وعجزه تحديداً عن أن يفي متطلبات الحياة السياسية والاجتماعية والديمغرافية الحديثة ولدى الأمم كافة. وعليه فقد اكتفت البشرية من تجربة اثينا الديمقراطية المباشرة(*) بمُثلها وقيمها والعِبر الكثيرة المستخلصة منها.

وهكذا أخلت الديمقراطية المباشرة الطريق لشكلٍ آخر من الديمقراطية هو الديمقراطية التمثيلية، والتي هي نظام محدّد في اختيار ممثلين للشعب (ولا نقول انتخاب) والتزام من ثمة بإعادة انتاج النظام الاجتماعي بأسره من خلال هؤلاء الممثلين ومؤسساتهم. وبمعزل عن الشكل، فإننا سنعرض، إلماعاً، إلى اتجاهين اثنين حديثين ومعاصرين من بين اتجاهات الديمقراطية الكثيرة: الديمقراطية الليبرالية (البرجوازية) أولاً والديمقراطية الاشتراكية ثانياً وذلك في نقطة واحدة فقط وهي مدى نجاح كلٍ منهما، أو فشله، في الوفاء بالتزاماته وغاياته المعلنة.

III

يقوم الفارق الجوهري بين الديمقراطيتين، من حيث الظاهر، في الموقف والأولوية من مسألة الفرد/المجتمع. فبينما تعطي الديمقراطرية الليبرالية الأولوية للفرد تعطي الديمقراطية الاشتراكية الأولوية للمجتمع، مع الملاحظة ان الديمقراطية الأولى تقدّم الفرد دون إهمال المجتمع بينما تقدّم الثانية المجتمع دون إهمال الفرد، وأنه بمقدار ما يجري إهمال المجتمع تتجه الديمقراطية الليبرالية نحو الفوضوية الفردية Anarchism تماماً كما أن إهمال الديمقراطية الاشتراكية، للفرد يجعلها تتجه نحو الأنظمة الكلية والشمولية Totalitarianism (الشيوعية وسواها)، وفي الحالين فإن ما يبقى من الديمقراطية قليل قياساً بمبادئها ومثلها وقيمها.

فعلى المستوى الأول تعتبر الديمقراطية (الليبرالية) النتيجة السياسية الأكثر أهمية للتحولات التاريخية التي نقلت أوروبا في قرنين (السادس عشر والسابع عشر) من عصر إلى عصر آخر ومن حقبة إلى حقبة أخرى، وبين كثير تحولات واكتشافات هذه المرحلة يقوم اكتشاف الانسان لذاته كفرد ـ خارج كل منظومة أو نسق أو إطار اقتصادي أو اجتماعي أو ديني ـ هذا الاستيلاد الذي حققه ديكارت (1596 - 1950) في اكتشافه الأنا Ego، ثم أنجز جون لوك J.Locke توصيفه السياسي الكامل[10]، بينما أنجز الموسوعيون الفرنسيون عشية الثورة الفرنسية الكبرى إطاره الدستوري والقانوني والسياسي عموماً[11].

إن أعظم إنجازات الديمقراطية الليبرالية ـ والمتمثلة مباشرة في الثورة الاميركية 1779 ثم الفرنسية الكبرى 1789 ـ لا يمكن أن تفهم بل لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا قيست بالاضطهاد والقمع الوحشيين اللذان ميّزا موقف الثقافة الغربية من الفرد مذ غربت شمس أثينا وإلى أن بزغت شمس الحرية من جديد مع الثورتين الاميركية والفرنسية. فلقد كان الانسان ـ الفرد الذبيحة الدائمة على محراب الاقطاعي ورجل الدين والنبلاء، وما من أحد يستطيع أن يجيب اليوم على مسألة كيف يمكن أن يقوم نظام وحشي وقمعي لعشرين قرناً أو يكاد في كنف كل الادعاءات الفكرية والدينية والاجتماعية المخالفة؟ هذا القمع الجماعي أو المجتمعي للفرد ـ الاقتصادي والاجتماعي والديني ـ

(*) جرت محاولات جزئية في بعض المقاطعات السويسرية لم تعمّر كثيراً.

هو الذي أورث ذلك التوجه المطلق نحو الفردية الذي ساد بعيد ذلك، إلا أن الممارسة العملية لهذه الحقوق الديمقراطية والليبرالية المطلقة قادت سريعاً إلى نتائج أخرى لم تكن متوقعة، أو لم تكن معلنة، فحرية الفرد المنتزعة من طواغيت القرون الوسطى لم تذهب إلى أصحابها الحقيقيين بل وظفت من جديد لدى طواغيت جديدة وتحت أسماء وشعارات جديدة. فحرية العمل كانت تعني ان يقوم صاحب المصنع بانتزاع الناس من أيدي الاقطاعي الريفي ليضعهم في مصنعه هو في المدينة. وحرية التعبير كانت تعني إدانة الاقطاعي القديم لا صاحب المصنع الجديد. وحرية العبادة هي حرية التخلص من الكنيسة القروسطية المتخلفة وإلهها المتعالي لا من الكنيسة الجديدة وإلهها الملموس - أي المصنع الضخم وصاحبه - الإله الجديد. وهكذا تبدى سريعاً أن أماني الحرية أوهام، والديمقراطية الموعودة سراب خادع. فالديمقراطية الجديدة (الليبرالية) ديمقراطية أصحاب العمل لا العمال، ديمقراطية الأغنياء لا الفقراء، ديمقراطية التجّار والمتحذلقين والشطّار لا ديمقراطية الأكثرية الساحقة الطيّبة المسكينة[12].

وهكذا برز استقطاب طبقي اقتصادي - اجتماعي - سياسي أدهى بكثير من كل الاستقطابات السابقة واستدعى بالتالي ردات فعل اجتماعية أكثر عنفاً وقوةً مما سبق. يقول كلود جوليان في نقده واقع الديمقراطية الغربية قياساً بمثلها: «ان الحقوق الموجودة المحصورة في تعاريف قديمة، والحريات الفردية سريعة العطب، والعدالة الاجتماعية سيئة التأمين، والامتيازات المحمية بقوة، كل هذا حصيلةً ليست من وزن الوعود التي قطعتها الديمقراطية. وهذا الاختلال بين الآمال والواقع يغذي أزمة الحضارة التي يمرّ بها الغرب»[13]. وانفتح الباب من جديد لكل رياح النقد تعصف بالديمقراطية الليبرالية/ الفردية وتدفع جوانب منها نحو تشكيل أسس الديمقراطية الاشتراكية/ المجتمعية. وكالعادة تدرجت هذه الاشتراكية الجديدة من مجرد اشتراكية انسانية عامة عند الغابيين والسان سيمونيين وصولاً إلى تحقيق أول اشتراكية سياسية - اقتصادية حديثة على أيدي لينين ورفاقه من البلاشفة سنة 1917 في ما أسموه «بالاشتراكية العلمية» أو الاشتراكية الماركسية - اللينينية على نحو أوضح. وكان طبيعياً ومتوقعاً أن تبادر هذه الاشتراكية الجماعية إلى إنجاز أوسع التقديمات الاقتصادية والاجتماعية تطال أوسع قطاعات السكان - وكردٍ مباشر على الحرمان الشامل الذي طال تلك الأكثريات أو الجماهير على أيدي الحكومات الديمقراطية الليبرالية لمئة وخمسين عاماً خلت. وعلى ذلك فإن القفزات الاقتصادية والاجتماعية التي حققها المجتمع الاشتراكي الجديد والمجتمعات التي تلت قفزات لم يسبق لها مثيل في مسارات التطور الاقتصادي البشري. وهذا ما لا يجادل فيه حتى أعداء النظرية. لكن أحادية النظرية one sidness غلبت من جديد - وكما كل نظرية ضيّقة ربما - فتحت شعارات الحريات العامة جرى تغييب كل ما هو فردي (حقيقي)، وتحت شعارات التطوير الاقتصادي والمادي جرى تقييد كل ما هو غير اقتصادي وغير مادي، وتحت يافطة الديمقراطية الاقتصادية جرى شطب شبه كامل للديمقراطية السياسية ولحقوق الانسان الأساسية ولحريّاته البديهية في التفكير والتعبير والاشتراك الفعلي في صنع القرار السياسي (أي إختيار شكل حكومته حسب تعابير ديمقراطية أثينا، وبدون تلك فما الذي يتبقى من الديمقراطية!) وهو ما نراه منذ 1985 من انهيار شبه كلي لكل النظم والمؤسسات والبنى التي أوجدتها تلك الديمقراطيات الاشتراكية في شرق اوروبا، والتي تنطلق من واقع المأزق الذي بلغته الديمقراطية الاشتراكية ودونما ان تصل تحديداً إلى قرار أو ترسى إلى شاطىء أخير.

IV

بعد هذا التاريخ الطويل من النجاحات والإخفاقات، من النجاح النظري والاخفاق في التطبيق، ماذا عسانا نضيف؟ وبكلام آخر، ماذا تستطيع النظرية الثالثة ان تضيف إلى ذلك التراث المتقادم المتناقض من السياسة والديمقراطية، في النظرية والممارسة؟ بل هل بقي مكانٌ لإضافة في بحر ما أنجز، في نجاحه حيناً وفي تعثره أحياناً؟

منهجياً، تنطلق الإجابة على هاتين المسألتين من حقيقة أولى وأوّلية يمكن إختزالها في الآتي: إذا اعتبرنا النتائج جزءاً من النظرية، حجةً لها أو عليها، بل المعيار الأخير للنظرية؛ نقول إذا كانت المقدمات هذه صحيحة، وهو ما لا يُجادل فيه الآن[14]، فلماذا استقر أمر البشرية في لائحة طويلة من المسائل، بينما بقي أمر الديمقراطية، مصطلحاً، ومفهوماً، وشكلاً وممارسة، موضوعاً لتعارضات وتناقضات أكثر من أن تحصى؟ لكل زمانٍ ديمقراطية، لكل مكان ديمقراطيته، لكل نظام ديمقراطيته، وربما لكل حاكم ديمقراطيته، ناهيك عن طوفان المحكومين الذين هم في الديمقراطية آراء ونظريات ومواقف هي في عدد هؤلاء بل يزيد. أما إذا احتج على هذه المقدمات بالقول إن شأن الديمقراطية في ذلك هو شأن عدد كبير من القضايا الخلافية التي لم يحسم أمرها النظري والعملي حتى الآن، أو التي لا يمكن حسم امرها ربما، مثلها في ذلك مثل معظم مفاهيم السياسة والمجتمع والانسان بعامة.

في هذا المنطق ودعواه، وحدوده الدنيا والقصوى، يمكن الاكتفاء بحقيقة واحدة على الأقل وهي حشرة الديمقراطية في جملة المسائل الخلافية. فإذا بدا الأمر كذلك، وهو كذلك فعلاً، فان باب الاجتهاد في الديمقراطية ما زال مُشرعاً، وسيبقى كذلك على الأرجح يبقى ما بقيت المقدمات والشروط التي تنتج وتعيد انتاج التنوع الانساني - المجتمعي والخصوصيات الزمانية - المكانية والتي هي وقائع التاريخ في الحقيقة مهما تنوّعت الأسماء أو تشكلت الصوّر. ولقد رأينا في الفقرات السابقة، وبعيداً عن التصنيفات الاكاديمية المعروفة، أن الديمقراطية مذ تجاوزت الشكل المباشر (النسبي) الذي سمحت به ظروف معينة ومحددة ولفترة قصيرة جداً في أثينا (بين القرنين الخامس والرابع ق.م.) وبعض المدن الفينيقية على الشاطىء الشرقي للمتوسط (قبل ذلك بقليل)، إذا استثنينا هذين الزمنين، فإن الزمن الذي غلب، كما رأينا، كان زمناً ديمقراطياً؛ الى أن دفعت ظروف التحول منذ نهاية القرن الخامس عشر مجموعة قيم أو مطالب نشأت في مجرى شكّل بنى جديدة وانحلال أخرى وصعود عالم جديد تدريجاً على أنقاض عالم فقد شروط وجوده أو مبرراته، فكان صعود ما لا مفرّ من صعوده، وفق الاستخدام الهيجلي لمبدأ الضرورة التاريخية، كما كان حتماً من قبل سقوط ما لا مفرّ من سقوطه في تبادل جدلي دائب بين سيرورة الممارسة وتحولات النظرية.

وعلى نفس القاعدة يقوم، كما أعتقد، اسهام النظرية العالمية الثالثة في مسألة الديمقراطية، بكونها شكلاً من أشكال الاستجابة لحاجات التحول النظري التي راكمتها البشرية بفعل تاريخ طويل من الممارسة السياسية والاجتماعية للديمقراطية. هذه الموضعة للنظرية يسمها بميزتين اثنتين: الأولى، انها تعبير عن استجابة نظرية لحاجات انسانية عالمية حقيقية، وفي اعتقادي ان العالمية التي تنسب للنظرية الثالثة لا تفهم إلا بهذا المعنى. والثانية، ان النظرية محاولة في تأسيس الاستجابة الكاملة للحاجات الحقيقية والملموسة ولا تدّعي كمال مثل هذه الاستجابة والامتناع عن البحث والاضافة. وإلّا وقعت في دور منطقي واضح يدفع حجتها من حيث الأساس ويبطل الحاجة إليها، والنظرية لا تدّعي خلاف ذلك.

وقبل الدخول في تفاصيل الاتجاه الجديد الذي

تشقه النظرية الثالثة، يبدو ضرورياً تسجيل الملاحظة المنهجية الأولى والتي تتعلق مضموناً في احيائها النقاش في مسائل معروفة ثم في شكل هذا النقاش. فالنظرية، وهذا أمر لابد من اقتراحه، تبعث النقاش من جديد في مسائل معروفة في علم السياسة، في ماهية الانسان السياسية، في مبادىء الحكم وأصوله، في أدوات الحكم تحديداً، وفي مضمونه وتوجهاته. ان مجرد النقاش في مسائل كلاسيكية اشبعتها النظرية السياسية بحثاً وتحليلاً واستنتاجاً في خمس وعشرين قرناً لهو مبعث دونما شك للامتداح والاطراء للجرأة من جهة اولى ولاستشعار الحاجة إلى مواكبة التحولات التاريخية الحاصلة. ان اخضاع الأسئلة الأكثر أولوية لإعادة النقاش والبحث هو إضافة نظرية أولى. أما الإضافة في الشكل فهي تجري في شكلين متلازمين: في بساطة الطروحات والتحليلات النظرية، رغم عمقها الاكاديمي التاريخي المعروف، لمجموعة من الاشكاليات التي اعتبرت على الدوام من أمهات المسائل في علم السياسة بل وفي عدد من العلوم الاجتماعية الاخرى. وهناك دونما أدنى شك مهارة واضحة في اختزال المسائل النظرية المعقدة الى صيغ سهلة مفهومة ومقترنة في الغالب بالأمثلة الملموسة والمألوفة، ورغم يسر متابعة مثل هذه الصيغ المبسّطة فإن الكتابة فيها هو أمر في غاية الصعوبة كما هو معروف[15]. وهذا الاتجاه في الشكل يندرج حتماً في إطار وجهة هذا النقاش بل وجهة النظرية أساساً ووجهة الخطاب فيها. ففي حين تكتفي النظرية السياسية ـ الكلاسيكية بمحدودية الحلقات التي تتوجه إليها، تقوم تحليلات النظرية الثالثة كخطاب سياسي جماهيري أولاً وأخيراً. فبساطة صيغ الخطاب تندرج في سياق ماهيته الجماهيرية، من حيث فهمه واستيعابه أولاً، وبهدف نقاشه وتحليله ونقده والإفادة منه ثانياً وهي الغاية الحقيقية والكبرى من الخطاب السياسي، وهذه مأثرة واضحة ولافتة في كل المعايير.

أما على مستوى مضمون النظرية، فإن أي تحليل موضوعي متكامل سيقود كما اعتقد إلى جملة استنتاجات ودروس معرفية ونظرية وتاريخية يمكن إجمالها في المسائل الأساسية التالية:

أولاً ـ الإنسان والحرية:

تتبنى النظرية العالمية الثالثة موقفاً طبيعياً من الإنسان، فحقوق الإنسان هي ماهيته الثابتة غير المشروطة بأي قيد خارجي. فالانسان حرّ في طبيعته، في الطبيعة، أي أن الطبيعة هي المصدر والمثال. ورغم أن كثيراً من جذور هذه النظرية تقوم في أفكار روسو وانسانيي عصر النهضة عموماً[16]، إلا أن الأكثر أهمية فيها هو في تقديم التحديدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تحوّل تجريدات عصر النهضة إلى مضامين ووقائع، فالمجتمع الجماهيري «هو عودة إلى القواعد الطبيعية.. وإلغاء كل ما ترتب على التطور الاستغلالي والتطور التعسفي من نتائج وتخطيها والعودة إلى القواعد الطبيعية... «فالنظام الجماهيري يستند إلى القواعد الطبيعية والقانون الطبيعي[17]».

هذا تحديداً هو ما تفتقده التنظيمات الدستورية والقانونية المعاصرة، حسب النظرية، فهي بفعل انقيادها لدكتاتورية ما ـ القبيلة، أو الدين، أو الحزب، والطبقة، إنما تنشىء الدساتير والقوانين التي تغيّب الطبيعي وتضع بدلاً منه الوضعي الذي يخدم المصالح أو الأغراض الفئوية: «إن سنّة أدوات الحكم الدكتاتورية هي التي حلّت محل سنة الطبيعة، القانون الطبيعي حلّ محلّ القانون الطبيعي، ففقدت المقاييس. إن الإنسان هو الإنسان في أي مكان... لهذا جاء القانون الطبيعي ناموساً منطقياً للإنسان كواحد ثم جاءت الدساتير كقوانين وضعية تنظر للإنسان غير واحد، وليس لها ما يبررها في تلك النظرة إلا مشيئة أدوات الحكم.. الفرد، أو المجلس

أو الطبقة أو الحزب للتحكم في الشعوب»[18].

من هذا الحق الطبيعي البديهي الأوّلي تشتق حقوق الإنسان الأساسية والفرعية، حقه في الحياة الكريمة، حقه في المساواة، حقه في الحياة الأسرية السعيدة، حقه في العمل، الخ... وهكذا يبدو الحق في المساواة يشكّل لب التجربة الديمقراطية الأثينية، والحق الشكلي الوحيد ربما في الديمقراطيات الليبرالية، يبدو هذا الحق هنا مجرد واحد من مجموعة الحقوق التي تؤلف كلاً واحداً، وإلى الحدّ الذي سيغدو واحدها، بلا معنى أو مضمون دون الحقوق أو الشروط الأخرى[19]. إن تركيز النظرية على هذه المسألة واعلانها مسألة اجتماعية وليس مجرد مسألة نظرية أو سياسية هو بالتأكيد إنجاز لافت وقمين بالإطراء والمتابعة. يقوم التطبيق الواقعي لهذا الربط من خلال تطوير النظرية لفرضية ثانية متميزة وهي ما نص إليه الآن.

ثانياً ـ تحرير الحاجات:

ان كل حرية هي نظرية مزعومة إلى أن تمتلك شروط تحققها. هذا في اعتقادي هو المدخل النظري للجدل الذي تقيمه النظرية الثالثة بين الحرية والحاجات. تسجّل النظرية بحق «ان حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر في حاجته فالحاجة قد تؤدي إلى استعباد انسان لإنسان... والصراع ينشأ من تحكم جهة ما في حاجات الإنسان»[20]. هذا الربط بين الحاجة والحرية صحيح، وهو وإن لم يتضمن مادة جديدة، إلا أنها صياغتها كالعادة جاءت مباشرة وعملية. وهكذا يبدو الركن الاقتصادي من النظرية كما لو كان تطبيقاً، أو محاولة في تطبيق تفصيلي، لنظرية تحرير الحاجات، أي تحرير الإنسان من ضغط حاجاته المادية، حاجته إلى مسكن، ومعاش، ومركوب، بل وسائر الأدوات التي يمكن أن تكون موضع استغلال انسان لإنسان: «ان هدف المجتمع الاشتراكي هو سعادة الانسان التي لا تكون إلا في ظل الحرية المادية والمعنوية وتحقيق الحرية يتوقف على مدى امتلاك الانسان لحاجاته امتلاكاً شخصياً ومضموناً ضماناً مقدساً...»[21].

وعلى ذلك فممارسة المواطن لحريته الحقيقية وللديمقراطية بالتالي ستكون على الدوام مشروطة بالضرورة بمدى تحرر هذه الحريات من كل ما يمنع ممارستها أو يعطلّها أو يقيّدها أو يحدّ من ترجمتها العملية الكاملة. ومن نافل القول ان الديمقراطية لا تقوم بمجرد اشباع هذه الحاجات المادية، غير أنها لا تقوم كذلك من دون اشباع هذه الحاجات. ان الربط الجدلي الحقيقي بين اشباع الحاجات المادية والممارسة الفعلية للحريات المادية والمعنوية عموماً هو الذي يسمح بتوفير القاعدة الصلبة للممارسة الديمقراطية.

ثالثاً ـ السلطة وأداة الحكم:

تثير مسألة السلطة إشكالية حقيقية أمام المواطنين المدعوين لممارسة ديمقراطية كاملة وحرياتهم كاملة. فكيف يمكن التوفيق بين نظرية الحريات ووجود السلطة؟ بل كيف يمكن إلغاء السلطة أو جعلها جزءاً من حريات المواطن أو بعضاً مما يمارس أو يمتلك! والاشارة إلى المسألة واضحة في أدبيات النظرية إذ يفتتح الكتاب الأخضر فصل الديمقراطية بالقول: «أداة الحكم هي المشكلة السياسية الأولى التي تواجه الجماعات البشرية... وأصبحت هذه المشكلة خطيرة جداً بعد أن تكونت المجتمعات الحديثة»[22]، واستناداً إلى تحليل مسألة أداة الحكم ومستلزماتها تنقد النظرية كل الأشكال أو الممارسات التي تغيّب الشعب عن ممارسته لحريته أو تنوب عنه أو تدّعي تمثيله تحت أية حجة أو ذريعة. وعلى ذلك «فالمجلس النيابي حكم غيابي» و«المجالس النيابية تزييف للديمقراطية» وكذا البدائل المفترضة من الحزب إلى الطبقة. هذا النقد

الجذري لصيغ الديمقراطية الغربية ليست من المبالغة في شيء، ولنقرأ جوليان ثانية، في نص يعود لسنة 1972 (باريس) يقول:

«تتلاشى الديمقراطية عندما تكون السلطة الوحيدة المعترف بها للمواطن هي أن يضع ورقة في صندوق الاقتراع مرة في كل أربع أو خمس سنوات» ثم يضيف في توسيع لدائرة نقده:

«إن المؤتمرات القومية التي تعيّن المرشحين للرئاسة في الولايات المتحدة هي نوع من ميدان لعب لتمويه الصراعات على النفوذ والمفاوضات في الكواليس والمباحثات السرية والمساومات التي لا يعترف بها. . . وهذه المؤتمرات ليست ديمقراطية في تكوينها لسبب واحد على الأقل هو أنها لا تضم إلا عدداً قليلاً جداً من النساء ومن الزنوج»[23].

هذا غيض من فيض ما تبديه الديمقراطيات الغربية التمثيلية من عيوب وثغرات. ومن خلال هذا النقد الحاسم للتمثيل النيابي ولبدائله تبدي النظرية قناعة ثابتة ان لا ديمقراطية حقيقية إلا من خلال ممارسة المواطنين لحرياتهم مباشرة وخصوصاً لحريتهم السياسية. أي انها تستعيد بشكل أو بآخر المثال الاثيني الاغريقي الذي تحقق في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد والذي بيّنا ماهيته وحدوده في فقرة سابقة[24].

إلا أن النظرية تبدي إطلاعاً دقيقاً بطبيعة التجربة الاثينية وحدود الافادة منها في الحياة السياسية الراهنة فتسجّل التالي: «ان هذه النظرية الجديدة تقوم على أساس سلطة الشعب دون نيابة أو تمثيل وتحقق ديمقراطية مباشرة بشكل منظّم وفعّال، غير تلك المحاولة القديمة للديمقراطية المباشرة المفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع. . .»[25].

إن كل أشكال ممارسة الديمقراطية ستبدو إذا قيست بالديمقراطية المباشرة التي تدعو لها النظرية أشكالاً قاصرة ومحدودة وغير مكتملة. لكن الديمقراطية الاثينية المباشرة لم تنحلْ بسبب ثغرات نظرية أو أخلاقية، وإنما لصعوبات عملية ذات طابع تطبيقي وتفصيلي. فهل تستطيع النظرية العالمية الثالثة ان تحتفظ بعظمة تجربة اثينا وكمالها من جهة وان تتجاوز من جهة ثانية صعوباتها العملية والتطبيقية!

هوذا ما تحاول النظرية الثالثة ان تصل إليه فعلاً.

V

بعد نقد النظرية للمجالس النيابية إذ «مجرد وجود مجلس نيابي معناه غياب الشعب»، ولأدوات الحكم والقبلي والحزبي والطبقي والطائفي والفردي بوصفها «أداة حكم ديكتاتورية تمكّن أصحاب الرؤية الواحدة من حكم الشعب بأكمله»، تصل النظرية إلى تطوير أسلوب آخر للممارسة الديمقراطية المباشرة وهي المؤتمرات الشعبية: «المؤتمرات الشعبية هي الوسيلة الوحيدة للديمقراطية الشعبية». والنظرية تعوّل كثيراً على هذا الأسلوب الديمقراطي الشعبي المباشر، إذ «ليس للديمقراطية إلا أسلوب واحد ونظرية واحدة. . . (و) ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة وهي المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية»[26].

ويبدو أن الخصوصية الأولى للمؤتمرات الشعبية هي إتاحة فرص متساوية امام جميع المواطنين، دون أي تمييز، في ابداء الرأي، في التوجيه والمراقبة دون أي وسيط. وهي خصوصية شبيهة بتلك التي كانت للمواطن الاثيني في دورات «جمعية الشعب» المنعقدة شهرياً تقريباً للبحث والاقتراح في كافة المسائل وفي كافة الميادين. في المؤتمرات الشعبية: «يكون كل فرد عضواً في مؤتمره الشعبي ليقرر مصيره وتكون إرادة جميع أفراد المجتمع حرّة وذات فعالية في داخل المؤتمر الشعبي»[27]. هذا التحديد الصريح يضمن حقاً مكرساً لكل فرد من أفراد المجتمع بأن يكون عضواً في مؤتمر شعبي، وأن يكون في ذلك متساوياً مع

الأفراد الآخرين، في حقوقهم وحرياتهم، وان يمارس كل فرد داخل المؤتمر دوراً فعالاً ونشطاً وبحرية تامة. هذه الحقوق تشبه كثيراً حقوق الأثينيين في «جمعية الشعب»، حيث في وسع كل مواطن أن يقف و«يرشد الحكومة» وأياً يكن وضعه الاجتماعي «سواء أكان نجاراً أو حداداً أو صانع جلد، تاجراً أو قبطاناً، غنياً أو فقيراً. نبيلاً أو وضيعاً»، حسب ملاحظة افلاطون[28]. ولكن أمراً جوهرياً يميّز مواطن «المؤتمرات الشعبية» من مواطن «جمعية الشعب»، ذلك ان المواطن الثاني، الاثيني، كان كما رأينا رجلاً حرّاً فوق الثلاثين من عمره، (ودون سواه) أي ما يشكّل ما بين 10 - 15% من مجموع سكان أثينا، بينما حقوق المواطنة في المؤتمرات الشعبية هي أوسع كثيراً من تلك ويمكن ان تصل إلى تمثيل ما نسبته 40 - 50% من مجموع السكّان. وهو فارق تاريخي أولاً، لكنه فارق قومي ثانياً وهو أمر تلح عليه دائماً السلطة السياسية. إلا أنه كذلك، وهذا ما يعنينا، فارق اجتماعي. فرفع نسبة الحضور الشعبي من 10 - 15 إلى 40 - 50% ٪ لا يتضمن مشاركة النساء فقط بل وكذلك اشتراك قطاعات اجتماعية جديدة لم تكن حاضرة في ديمقراطية أثينا الطبقية، مثل العبيد وصغار الأجراء والمستخدمين. وعليه فديمقراطية المؤتمرات الشعبية لا تتوجه، حسب النظرية، إلى طبقة أو فئة اجتماعية دون سواها بل إلى سائر الفئات وخصوصاً تلك التي غيّبت عن ديمقراطية أثينا بل وغيّبت عملياً عن كل الديمقراطيات الليبرالية غيب بها العبيد والفئات الأكثر فقراً. وعليه ففي وسع هذه النظرية أن تدّعي أن أكثر ديمقراطية من سواها وانها ديمقراطية اكثر اتساعاً لحضور الفئات الاجتماعية الدنيا من تلك التي تقدّمها الديمقراطيات الليبرالية[29].

وباختصار فان ديمقراطية «النظرية العالمية الثالثة» تسمح باشتراك شعبي واسع جداً من سائر قطاعات المجتمع، بدءاً من الاشتراك في إبداء الرأي والاقتراح والمراقبة وصولاً إلى الاشتراك في السلطة، أي في الثروة والثقافة والسلاح، التي تمثل ذروة «المجتمع الجماهيري» المنشود.

إلا أن الصعوبات الحقيقية التي تكتنف هذه النظرية لا تقوم في بنيتها النظرية أو المنطقية وإنما هي تقع في الجانب التطبيقي والعملي ولأسباب تتعدى رغبات الأفراد والقيادات، وهي تتعلق بقيود وعوائق تمنع أو تعرقل الممارسة الكاملة والصحيحة للديمقراطية المباشرة المفترضة. وتلك القيود أو العوائق هي داخلية في الغالب أكثر مما هي خارجية، وذات طابع ثقافي واجتماعي أكثر مما هي اقتصادية أو مادية. وهي في النهاية ذات طابع تاريخي. فكما أن القيود والعوائق تلك بدت نتاجاً لتراكم تاريخي لأسباب وعوامل وشروط متداخلة ومعقدة، فإن رفعها بالتالي لا يتحقق بهذه الرغبة أو تلك وبهذا القرار أو ذلك، وإنما في عملية تاريخية معاكسة ومناقضة تلغي شروط صعودها واحداً واحداً من خلال عملية اجتماعية ـ ثقافية ـ سياسية طويلة تقودها فلسفة ملتزمة تماماً بأهداف الديمقراطية ومُثلها وأدواتها وبالمصالح العليا التي تقوم فيها. وهي قطعاً ليست بالعملية السهلة نوعاً أو السريعة زمناً. وهي تعقيدات يجب أن تؤخذ دوماً بعين الاعتبار.

وأخيراً فإن نبل ديمقراطية أثينا لم تمنع عنها الضعف والهزيمة، تماماً كما أن لا أخلاقية ديكتاتورية أسبارطة لم تحلْ دون قوتها وانتصارها! وعليه فالمطلوب تركيبٌ من نوعٍ ما بين القوة والأخلاق، فهل نستطيع!

الحواشي

(1) في استفتاء للأمم المتحدة سنة 1949 شمل مئة مفكر متنوعي الثقافة والاعتقاد، يصل التقرير إلى ما يلي: «والأرجح ان هذه أول مرة في التاريخ تصنّف فيها الديمقراطية بالوضع المثالي الصحيح من جميع المنظمات الأساسية والاجتماعية. . .» مع اختلاف كبير في المضامين التي أعطيت للكلمة: UNÉSCO, Democracy in a world of Tensions, Paris, 1951

(2) هناك اتجاه غالب يمثله عدد كبير من منظري السياسة، يضع كل الديمقراطيات في سلة واحدة، على مستوى النظرية، بينما يقوم إختبارها الحقيقي في سياق التطبيق وفي النتائج المتعددة التي تؤدي إليها التطبيقات المختلفة.

(3) من الطريف واللافت حقاً أن تنتسب دولتان عنصريتان مثل اسرائيل وجنوب افريقيا إلى عالم «الديمقراطيات الحرّة» وان يجري قبول غربي واسع لمثل هذا المزاعم.

(4) في أعرق الديمقراطيات الغربية لم تنلْ النساء حق الاقتراع حتى سنة 1929 (في بريطانيا) وسنة 1945 (في فرنسا) بل لبضع أعوام خلت (في بلد مثل سويسرا) وجميعها مع ذلك ديمقراطيات. وكذا في وضع الزنوج في بعض الولايات الأميركية، حيث تقوم أشكال متنوعة من التمييز العنصري يصل حد العنف وحركة الحقوق المدنية للزنوج في الولايات المتحدة لما تزل فاعلة وناشطة، أي أن هناك ما يبرر استمرار وجودها.

(5) برنز، دليل (DELISLE BURNS)، الديمقراطية (ترجمة محمد بدران)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1938، ص - 33 34. انظر على سبيل المثال:

(6) - Lacherier, Renede, Etudie Sur La Théorie democratique, Paris, payot, (1963).

- Ernest Barker, Greek political theory, Un. paper. (1960).

- Jones, Athenia Democracy, Black well, (1964).

(7) يذهب باركر دون الكثيرين أن عدد مواطني اثينا كان يبلغ في أحسن الحالات حوالى 45000 مواطن.

Ernest Barker, Creek political theory, p 21.

(8) حسب بعض المصادر (Britanica Ensy. «Democracy») فإن العدد لم يتجاوز الـ (10,000) مواطن إلا في حالات نادرة جداً.

(9) دوروثي بيكليس، الديمقراطية (تر. زهدي جار الله، دار النهار، بيروت، 1972) ص 38.

(10) لوك J.Locke (1632 - 1704) في عمله خصوصاً على:

Two Treatizes of goverment (1690).

(11) مونتيسيكيو 1689 - 1755، ديدرو (1713 - 1784) وجان جاك روسو (1712 - 1778).

(12) بل أن هذه الديمقراطيات بالذات قادت إلى ديكتاتوريات أين منها القرون الوسطى (فالنازية الالمانية مثلاً هي وليدة انتخابات نيابية «حرّة») وغيرها من الفاشيات الاوروبية والاميركية.

(13) كلود جوليان، انتحار الديمقراطيات (عن الفرنسية) منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1975.

(14) هناك اتفاق فلسفي ـ منهجي على اعتبار النتائج جزءاً حيوياً من كل نظرية، أما إهماله فيقود إلى التعالي على الواقع والمثالية.

(15) بخلاف كثير من الكتب النظرية، لا تبدو متابعة أدبيات النظرية العالمية الثالثة بحاجة إلى جهد ثقافي مستقل ومسبق.

(16) لقد أسهم العرب (قبل ذلك بقليل من خلال ابن رشد في تقديم الشرط العقلاني للفرد وحريته فيي جملة ما أسهموا به عبر بوابة قرطبة.

(17) السجل القومي، المجلد 15، ص 658.

(18) الكتاب الأخضر، الفصل الأول ـ الديمقراطية، ص 55.

(19) تقدّم «الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان» إعلاناً إنسانياً متكاملاً يستند إلى شرائع حقوق الانسان المعروفة والمعلنة، إلا أنها تضيف بدون شك مكاسب جديدة لم تلحظها الشرائع السابقة بالتعيين الدقيق وهي امتداد لأطروحات الكتاب الأخضر في الديمقراطية

المباشرة والمساواة المطلقة وحق المشاركة أو الاشتراك في كل ما يتجاوز الشخصي والخاص والأسري وهي بحق وثيقة الحرية الشاملة للأفراد كما للجماعات، وخصوصاً تلك التي نالها القسط الأعظم من العسف تاريخياً مثل النساء والعبيد وخدام المنازل والشعوب والجماعات المضطهدة والمكافحة من أجل حريتها.

(20) الكتاب الأخضر، ص 90.

(21) المرجع نفسه، ص 108.

(22) نفسه، ص 5.

(23) جوليان، انتحار الديموقراطيات، ص 172 - 173.

(24) تعيد الوثيقة الخضراء تأكيد تعريفات الكتاب الأخضر فتلحظ في مادتها الأولى: «انطلاقاً من أن الديمقراطية هي **الحكم الشعبي** وليس التعبير الشعبي، يعلن أبناء المجتمع الجماهيري ان السلطة للشعب يمارسها مباشرة دون نيابة ولا تمثيل في المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية». وهذه المحاولة هي تحديداً جوهر تجربة أثينا في الاشتراك الشعبي المباشر دون وسيط أو ممثل.

(25) نفسه، ص 41.

(26) الكتاب الأخضر، ص 48.

(27) السجل القومي، المجلد 11، ص 810.

(28) Jones, Althenian Democracy (Black well, London, 1964) p. 47.

(29) يقول الكتاب الأخضر في نقد الديمقراطية الليبرالية، وانتخاباتها: «ان الفقراء لا يستطيعون خوض معارك الانتخابات التي ينجح فيها الأغنياء دائماً... وفقط» ص 15.